Virtus Essendi

ETIENNE GILSON

Encontramos, a veces, en los escritos de santo Tomás de Aquino, la expresión *virtus essendi*, *virtutem essendi*. Los léxicos de su lengua que conocemos no parecen haberlo notado. El R.P. L.-B. Geiger, O.P., recientemente ha llamado la atención sobre ello. Mostró al mismo tiempo lo interesante que sería su estudio: «Aristóteles se contentaba... con situar por encima de los entes *móviles* las sustancias *inmóviles* y eternas. Santo Tomás profundiza en esta manera de ver, destacando una suerte de intensidad o de perfección creciente, en cierto modo cualitativa, del *actus essendi*. Un estudio de su vocabulario a este respecto sería de lo más revelador. El *esse* incluye una *virtus*, una *perfectio* que va creciendo a medida que se asciende en la escala de los entes (una idea que sin duda habría parecido ininteligible a Aristóteles)»[1].

Si nos atenemos a la expresión misma, no parece haber nacido de una profundización de la doctrina aristotélica del ser. Santo Tomás la encontró ya hecha en la traducción latina del tratado sobre los *Nombres Divinos*, obra del autor que conocemos como Dionisio el Areopagita. En ella, Dionisio nombra al αὐτοῦ τοῦ εἶναι δύναμιν. La expresión se aplica a Dios concebido como poseedor y preexistente en sí mismo de toda virtud. Es notable que esta virtud, o energía, sea entendida por el mismo Dionisio, como lo hará santo Tomás después de él, en un sentido causal. Dios tiene en sí toda virtud, en cuanto que es *praehabens et superhabens* de la virtud o energía en cuestión. Por tanto, Dios lo produce todo en cuanto es virtud sin fin y sin límites, especialmente en cuanto es causa productora particular y universal de la virtud del ser. En el lenguaje de la traducción latina, que santo Tomás se cuida de incorporar a la suya, el efecto en cuestión es el *ipsius quod est esse virtutem*; literalmente: la virtud de eso mismo que es el ser[2]. Parece, pues, que el ser mismo es la *virtus* o *dynamis* en cuestión. Esta interpretación se ve confirmada por una observación que se hace unas líneas más adelante[3]. Dionisio especifica que, si se puede decir así, incluso el ser tiene su virtud o su potencia de ser, solo de la virtud que está por encima del ser: τὸ εἶναι δύναμιν εἰς τὸ εἶναι ἔχει παρὰ τῆς ὑπερουσίου δυνάμεως.

La traducción latina es la siguiente: «et ipsum etiam esse, si fas est dicere, *virtutem ad hoc quod sit*, habet a supersubstantiali virtute». A lo que santo Tomás añade este comentario personal, que refuerza la significación causal de la expresión: «Et dicit, *si fas est dicere*, quia non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse, aliquid

---

[1] L.-B. Geiger O.P., *Philosophie et spiritualité* (París, Editions du Cerf, 1963) I, p. 149. No encontraremos aquí el estudio deseado, que por otra parte pondría en tela de juicio la interpretación de conjunto de las doctrinas de santo Tomás y de Aristóteles, pero habiendo notado desde hace tiempo algunas expresiones de este tipo, he pensado que no sería inútil publicarlas, uniendo a ellas las reflexiones que me sugiere su comparación.

[2] Citaré este escrito de Dionisio del *In librum de divinis nominibus*, ed. Ceslas Pera O.P. (Roma-Turín, 1950). El pasaje en cuestión se encuentra en el propio texto de Dionisio, cap. VIII, § 332.

[3] Dionisio, *op. cit.*, § 334.

sit». El ser tiene la virtud (o potencia, o energía) del ser, de la virtud (o potencia, o energía) que está por encima del ser. La traducción latina que traduce super-ser por *supersubstantialis* corre el riesgo de inducir a error al lector. El sentido del texto de Dionisio es que la virtud del ser, de la que goza todo lo que es, procede de una virtud que está por encima del ser o, como diríamos hoy, que lo trasciende.

Esta parece haber sido la fórmula y la noción que heredó santo Tomás. Conservó ambos con su significado original. Esta manera de proceder estaba en consonancia con el rol que parece haberse atribuido: reunir y ordenar en una síntesis única la totalidad de la tradición teológica cristiana. A este nivel, Tomás recoge por así decirlo la opinión general de Dionisio de que Dios tiene todo lo que tienen los demás seres, en la medida en que Él es la causa en virtud de la cual ellos lo poseen. Dios tiene todo lo que ellos tienen, por ser la causa de que lo tengan. Y esto es cierto para el propio ser. En efecto, dice Dionisio en el cap. V, § 4, «Dios no es ser de una cierta manera, sino que es simplemente y sin limitación, como habiendo recibido y pre-recibido en sí todo el ser».

El comentario de santo Tomás a este pasaje[4] es sin duda el mejor que nos ha dejado sobre la noción de «virtud del ser». Es tanto más interesante cuanto que la expresión no está en el texto; es santo Tomás quien la introduce en el comentario, para decir que lo que significa es exactamente esto, que Dios es el ser mismo sin ninguna cualificación y, por consiguiente, sin ninguna limitación. Ser el ser puro y simple es tener toda la *virtutem essendi*.

Pero escuchemos al propio santo Tomás comentando a Dionisio. Según él, el sentido de la frase es que todo pertenece a Dios de cierta manera, y que todo lo que conviene a un ser concreto le conviene a él primero. Al menos, en un cierto sentido: «Omnia conveniunt Deo quodammodo». Expliquemos en qué sentido esto es cierto.

Partamos del principio bien conocido de que todo lo que se recibe en un sujeto se recibe allí según la naturaleza del recipiente. Esto se aplica a las formas. Toda forma recibida en un sujeto se encuentra limitada y finita en la medida del recipiente. Por sí mismo, el 'blanco' es ilimitado, pero si es recibido en un cuerpo particular, se convierte en la blancura de un cuerpo blanco; se encuentra limitado a su extensión, mayor si es más grande, menor si es más pequeño. Por tanto, este cuerpo no tiene la blancura total de la que sería capaz el blanco en sí mismo (si existiera). Para expresar esta restricción, Tomás dice que el objeto en cuestión no es tan blanco como puede serlo la blancura: «non habet totam albedinem secundum totum posse albedinis». Este no sería el caso de la blancura en sí misma: «Si hubiera una blancura separada, no le faltaría nada de lo que pertenece a la virtud de la blancura». En otras palabras, sería tan blanco como el blanco puede ser; sería absoluta e íntegramente blanco. La traducción es torpe, pero *virtus* traduce *dynamis* y esta palabra griega en sí no es clara. Tal vez la realidad que pretende designar sea oscura. El griego *dynamis* nos sugiere la noción de *dinámica*, de *dinamismo*, en definitiva, de fuerza o de energía, y hoy no pensaríamos en la blancura como una fuerza o energía de este tipo. ¿En qué pensaba

[4] Dionisio, *op. cit.*, comentario de santo Tomás, cap. V, lectio I, § 629.

el propio Dionisio cuando utilizó esta expresión? Es muy difícil de precisarlo. En cualquier caso, el propio Santo Tomás, que comentaba aquí a Dionisio, no podía sino seguir su lenguaje. Esto es lo que hace: «Sed si esset albedo separata, nihil deesset ei quod ad *virtutem albedinis* pertineret». Así, habla de la blancura como una cualidad que *puede* ser más o menos extensa, más o menos grande, más o menos limitada. La *virtus albedinis*, la *posse albedinis*, es, pues, la blancura misma, tomada como la Blancura absoluta o bien en cualquier grado de limitación; esta *posse* es menos una potencia que una posibilidad formal.

Puesto que las cosas creadas solo poseen un ser recibido según la limitación de sus esencias, solo lo reciben como los cuerpos blancos reciben la blancura. Por tanto, no poseen el ser en toda su fuerza: «non habent esse secundum totam *virtutem essendi*». Ninguno de ellos es todo lo que el ser puede ser. Pero si bien no existe el blanco en sí y separado, sí existe un ser en sí y separado. O, mejor dicho, no es *un* ser, sino el Ser. Solo Dios, que es el ser mismo subsistente, posee el ser según toda la posibilidad del ser: «solus Deus, qui est ipsum esse subsistens, secundum totam *virtutem essendi* esse habet». Esto, continúa Tomás, es lo que dice Dionisio en las palabras que estamos comentando: «que Dios puede ser la causa de que todas las cosas sean, porque Él mismo no es existente de una cierta manera, es decir, según algún modo finito y limitado, sino que ha recibido[5], o pre-recibido en sí el ser total, porque el ser preexiste en Él como en su causa y deriva de él a los demás».

Este comentario tomista de la fórmula despeja una serie de dudas. En primer lugar, el sentido de la palabra *virtus*. Los léxicos de la lengua tomista le atribuyen con razón tantos sentidos diferentes que sería difícil elegir si el comentario de santo Tomás no impusiera aquí la opción conveniente. Las palabras *virtus* y *posse*, ambas cargadas de dinamismo, nos invitan irresistiblemente a concebirlas como fuerzas operativas, pero el hecho de que la blancura también esté dotada de *virtus* y de *posse*, aunque sea una simple cualidad sin poder operativo propio, sugiere más bien que la *virtus* en cuestión es simplemente la esencia formal de la realidad en cuestión. La virtud total de lo blanco, si pudiera existir, sería la blancura pura y absoluta; la virtud parcial de la blancura es lo blanco real participado por un objeto blanco cualquiera; asimismo, la virtud total del ser: *tota virtus essendi*, o el ser que es todo lo que puede ser: *esse secundum totam suum posse*, es simplemente el acto puro de ser, que es el ser y nada más, de modo que es aquello de lo que participan todos los demás seres sin que él mismo participe de nada, puesto que los causa. En definitiva, como dice expresamente el comentario, es Dios.

Si tomamos este texto al pie de la letra, no deberíamos imaginar el *esse* como una especie de eficaz variable de intensidad, que alcanzaría su máximo en Dios. El ejemplo del ‘blanco’ nos hace pensar más bien en una perfección formal, o simplemente en una forma, cuya actualidad está en Dios totalmente, que es por tanto

---

[5] Esta palabra no debe entenderse como significando que Dios recibió el ser de una causa anterior. Tal vez Dionisio piense que Dios lo recibió del Bien, pero el propio Tomás no lo entiende así. Dios posee el ser en el sentido de que es el primero en tenerlo: *praehabet*, lo que le permite ser la fuente universal.

en Él todo lo que es en la naturaleza de tal acto. El ser *secundum totam virtutem essendi* es en acto toda la posibilidad del ser mismo. Acabamos de decir que es todo lo que puede ser, pero debemos comprender que es todo lo que puede ser, dado lo que es el ser. Dios es todo lo que es posible del ser, hasta tal punto que basta con plantearlo para poner en fuga la noción misma de posibilidad.

El capítulo del comentario de los *Nombres divinos* que contiene esta explicación está consagrado, naturalmente, al análisis de las características del ser divino y, por lo mismo, de los nombres con los que lo designamos. Puro de toda posibilidad, es por tanto infinito, eterno; causa de todos los seres participados, es por tanto su ser (la causa que hace que sean), su vida, su bien, etc. En consecuencia, debemos esperar encontrar la expresión en los contextos más diversos, pero que estarán todos ellos en relación con algún aspecto del ser. Más precisamente, la noción puede utilizarse siempre que se trate de marcar uno de los privilegios del acto puro de ser, ya sea en el orden de la perfección, ya en el de la causalidad, ya en el de la eternidad, etc. Algunos ejemplos confirmarán esta interpretación.

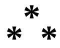
* * *

Contra Gentiles, I, 20, es particularmente interesante a este respecto. El problema es demostrar que Dios no es un cuerpo. Santo Tomás dispone de muchas demostraciones. Por ejemplo: Dios es simple, ningún cuerpo es simple (por ser divisible), ergo. O también: todo cuerpo es cantidad, todo *quantum* está en potencia en algún aspecto, puesto que puede ser numerado y todo número puede ser dividido o aumentado al infinito; pero Dios es acto puro, ergo. Se trata, pues, aquí de una pura actualidad formal del ser puro. Además, en este mismo capítulo, en el § 24, santo Tomás hace como de pasada la observación de importancia capital: «Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente». Por tanto, es cierto que, aunque causal, la *virtus essendi* no es una energía eficiente; es un acto, pero no *hace* nada. Pero la causa eficiente no es la única; la causa formal también tiene efectos. En el orden de esencia, especifica. Hace que el ente sea tal o cual: un hombre, un caballo, una planta. En el orden del ser, hace que el ente sea actualmente existente. Por eso, cediendo a la imaginación, imaginamos el *esse* como productor activo de la existencia del ente. Ejerce un poder cuasi-activo, ya que su actualidad tiene un resultado positivo, la existencia actual, pero este resultado se debe en primer lugar a la naturaleza del ente, cuya esencia incluye la capacidad de existir.

El ejemplo sobre el que razona santo Tomás nos permite comprender su pensamiento. Se refiere a los cuerpos celestes. No estando en potencia con respecto a su forma, la materia del cuerpo celeste no está en potencia pasiva con respecto al ser. Lo que su *esse* hace existir no es de tal naturaleza que todavía tenga que adquirir su forma, ni por consiguiente su ser. Sin embargo, añade San Tomás, hay en el cuerpo celeste en cuestión, una potencia, por así decirlo, activa que es una potencia de ser: «Quia etsi detur quod in corpore caelesti non sit potentia quasi pasiva ad esse, quae est potentia materiae, est tamen in eo potentia quasi activa, quae est *virtus essendi*».

¿En qué sentido esta potencia o virtud de ser es *cuasi-activo*? En el sentido de que, según Aristóteles[6], el cielo tiene la potencia de ser para siempre.

En primer lugar, hay que señalar a este respecto que la razón por la que el cielo es eterno (una vez creado por Dios y asumido como conservado por su creador) es que, siendo su materia totalmente actualizada por su forma, no hay en el cuerpo celeste posibilidad intrínseca de disolución. Es su naturaleza, su esencia, que el cielo no pueda perder el *esse* que una vez ha recibido. Hay que señalar, además, que la virtud en cuestión es la de una creatura, que es un ser finito: sin embargo, puesto que asegura una existencia sin fin al cuerpo celeste, esta virtud de ser finito puede conferirla al ente cuyo acto es una duración infinita. Muy distinto es el caso de la potencia motriz (causa eficiente) que mueve el cielo. Se necesita una potencia infinita para mover el cielo durante una duración infinita, pero no se puede argumentar desde la causa motriz a la causa formal del ser: «pues el *esse* no tiene extensión de cantidad, especialmente en una cosa cuyo *esse* es invariable, como el cielo. Por tanto, no es necesario que la *virtus essendi* de un cuerpo finito sea infinita para que su duración sea infinita. No hay diferencia para una cosa, desde el punto de vista de esta *virtus*, entre durar un instante y durar un tiempo infinito, ya que el tiempo solo concierne a este ser invariable por accidente»[7]. El efecto de la virtud de *esse* es conferir la existencia actual, pero solo hace que el ser sea según el modo que conviene a su naturaleza, perecedero si éste está sujeto a disolverse, imperecedero si éste es indestructible como exento de toda potencialidad.



Tomaremos otro ejemplo de la *Contra gentiles*[8]. Santo Tomás deduce la infinitud de la potencia de ser propia de Dios del hecho de que Él es su propio ser. Esta vez se trata de Dios, pero la sustancia del razonamiento es la misma: es en la naturaleza del ser divino donde el teólogo busca el fundamento de su infinita potencia de ser. Aquello que es en sí mismo su propio ser, no carece de ninguna excelencia en el orden del ser (puesto que la tiene por el solo hecho de ser); tal ser es, por tanto, perfecto e ilimitado, o infinito. Lo que santo Tomás llama en este lugar «tota virtus ipsius esse» es, por tanto, la totalidad de aquello a lo que se extiende el acto de ser. Para ilustrar su pensamiento con una imagen, recurre a la comparación entre el *esse* y el *albedo* que ya hemos encontrado. He aquí el pasaje completo:

> Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habeat esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse

[6] Aristóteles, *De caelo et mundo*, I, 3, 270 a 19 ss. Véase también este texto curioso: «unaquaeque res tantum durat in esse quanta est sua virtus essendi, nisi per accidens, sicut in his quae violenter corrumpuntur» (*Contra gentiles*, II, 33, § 2).

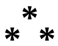
[7] *Contra gentiles*, I, 20, § 21.

[8] *Contra gentiles*, I, 28, § 2.

secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquis est cui competit *tota virtus essendi*, ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse competit esse secundum *totam essendi potestatem*: sicut, si esset aliqua albedo separata, nihil ei *de virtute albedinis* deesse posset; nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deest ex defectu recipientis albedinem, quae eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum *totum posse albedinis*. Deus igitur, qui est suum esse, ut supra (cap. 22) probatum est, habet esse secundum *totam virtutem ipsius esse*. Non potest ergo carere aliqua nobilitate quae alicui rei conveniat[9].

La *virtus albedinis* solo puede interpretarse aquí como la esencia misma de la blancura. Ninguna energía activa podría convenir a esta simple cualidad de la extensión; su pureza esencial es la única implicada. Poseer la blancura en su virtud de ser total es ser totalmente blanco, sin mezcla de ningún otro color. El grado de blancura depende del sujeto que la recibe. Lo mismo ocurre con el ser; su grado depende de lo que su sujeto le permita hacer existir. En el caso de que no haya un sujeto receptor distinto del ser mismo, nada lo limita. Por tanto, está ahí en toda la extensión de lo que puede ser: «habet esse secundum totam virtutem ipsius esse».

El paralelismo entre el grado de la virtud del ser y la perfección del sujeto que la recibe se muestra evidente en los grados de perfección de los entes mismos. Las cosas de las que se dice que solo son, sin ser ni vivientes, ni sensibles, ni inteligentes, son ciertamente menos perfectas que las otras, pero su imperfección no reside en la de su *esse* tomado separadamente; proviene de la del sujeto que lo recibe, y carece de las perfecciones de la vida, de la sensibilidad y de la intelección. Así, sin *esse*, la más alta de las perfecciones formales no es nada (puesto que no es), pero el *esse* mismo despliega su potencia, su virtud de ser según la medida de las perfecciones formales que hace existir. Solo Dios, cuya esencia formal es precisamente el *esse* mismo, lo es sin restricción alguna y, si se puede decir así, en toda su extensión. La imperfección de los sujetos receptores, y en primer lugar la de tener que ser recibido *in alio*, hace que no la posean integralmente: «non enim ipsa habent esse *secundum suum totum posse*, sed participant esse per quemdam particularem modum et imperfectissimum»[10].



La misma posición doctrinal se encuentra en las cuestiones disputadas, en un lugar donde no se esperaba[11]. La cuestión es si los demonios pueden transmutar cuerpos transmutando sus formas. La respuesta es no, porque las formas separadas, como los demonios, tienen naturalezas específicamente determinadas; por tanto, solo pueden operar según su especie y en la medida en que la materia corpórea sobre la que actúan esté dispuesta a sufrir su acción.

---

[9] *Loc. cit.*
[10] *Contra gentiles*, I, 28, § 4.
[11] Qu. disp. *De malo*, q. 16, art. 9, ad 5m.

Pero hay una forma separada, que es puro acto; es Dios. No está incluido en ninguna especie ni ningún género, sino que posee sin limitación alguna la virtud de ser, por ser su propio ser. Por tanto, no hay ninguna acción que no sea posible en su potencia: «forma separata quae est purus actus, scilicet Deus, non determinatur ad aliquam speciem vel genus aliquod; sed incircumscripte habet *totam virtutem essendi*, utpote ipsum suum esse existens, sicut patet per Dionysium cap V *De divinis nominibus*…». Así pues, se nos remite una vez más a Dionisio como inspirador de la doctrina. El significado de la fórmula permanece constante. Solo el ser puro actualiza totalmente la posibilidad total de ser y, por tanto, solo Él tiene *totam virtutem essendi*.

*
* *

La lección general que se desprende de estos textos parece ser que sería un error buscar en santo Tomás una doctrina del ser que reconociera en el *esse* una intensidad intrínseca variable a la que corresponderían, en la naturaleza, los diferentes grados de perfección que distinguen a los entes. El movimiento tiene grados de cantidad que permiten decir que es más o menos grande, el ser no tiene ninguno: «Esse autem non habet aliquam extensionem quantitatis»[12]. El ente (*ens*) se puede medir; es más o menos según los grados de perfección de su esencia, pero el ser (*esse*) en virtud del cual es un ente, es o no es, sin grados posibles. Tomado en sí mismo, como acto formal de la esencia, pero fuera de la esencia, el *esse* es ajeno a la cantidad, al más y al menos, al movimiento y al tiempo, a fortiori al devenir. Puesto que solo puede comenzar por creación, solo puede terminar por aniquilación.

La reflexión llega aquí al origen de las oscuridades que, a pesar de todo, se ciernen sobre la noción tomista de ser. Nos resulta prácticamente imposible no concebirla como análoga a las fuerzas físicas observables en la naturaleza. Santo Tomás toma prestada ocasionalmente la palabra *virtus* porque siempre quiere hacer justicia al lenguaje de sus predecesores, sobre todo cuando se trata de autoridades tan elevadas como Dionisio. Para la imaginación, una *virtus*, una *dynamis*, es una fuerza, y si hablamos de ella como algo que puede darse en su totalidad, o que puede encontrarse solo como una participación limitada, es inevitable que la imaginemos como una cantidad variable. Lo más simple es atribuirle distintos grados de intensidad.

Es justamente aquí donde el lector corre el riesgo de cometer un error de interpretación. Los atributos de lo físico no deben transponerse al orden de lo metafísico. Más allá de la naturaleza ya no hay materia, ni extensión, ni cantidad, ni más ni menos. El *esse* escapa a todas estas determinaciones, pero como a pesar de todo hay diferencias en el ser, nos representamos los grados de pureza y de actualidad formal como grados de intensidad cuantitativa que en modo alguno convienen al ser. En todas estas dificultades sentimos que la reflexión se acerca a lo que es para el pensamiento su objeto límite, pues de hecho el ser es Dios, e incluso en sus formas

---

[12] *Contra gentiles*, I, 20, § 21.

finitas sigue siendo una participación del *Qui est* misterioso, oculto en la nube desde la que se hace oír sin dejarse ver.

Uno de los puntos de acceso al significado de la doctrina es la oposición de santo Tomás a la concepción de Averroes sobre la indestructibilidad del mundo. Aristóteles ya había dicho que el mundo está destinado a permanecer para siempre. Averroes está de acuerdo, naturalmente, pero lo está con demasiada facilidad. Para él, el mundo siempre será, como siempre ha sido, simplemente en virtud de su necesidad natural. Lo que es no puede no ser. Esto es particularmente cierto en el caso del cielo. Según el Comentador, aunque en el cielo hay una *virtus sive potentia* para moverse en el lugar, allí no hay *potentia ad esse*, ni finita ni infinita. Si el cielo es eterno, su eternidad no se debe a una potencia de este tipo.

Santo Tomás considera que éste es uno de los puntos en los que Averroes ha malinterpretado al Filósofo, porque éste atribuye expresamente a los cuerpos celestes el «poder de existir siempre».

El comentario tomista a esta proposición es directamente relevante para nuestro problema. Según santo Tomás, el error de Averroes consiste en confundir el poder de moverse con el poder de ser. El poder de moverse pertenece a la potencia pasiva de la materia, ya que solo los cuerpos extendidos son susceptibles de movimiento. Por el contrario, el poder de ser, la *virtus essendi*, pertenece a la forma, ya que no hay nada más formal que el ser. Por cierto, recordemos aquí que, justamente por ser aún más formal que las formas esenciales, el *esse* no es una de ellas. Es el acto de estas formas y la perfección de estas perfecciones. Fundándose en esta noción, que le es personal en el sentido preciso en que él mismo la entiende, santo Tomás concluye que el *esse* que actúa las formas está en ellas como una potencia activa de existir. Si están dotados de una esencia formal simple y, por tanto, indestructible, este poder es por lo mismo un deber de existir siempre. Así, no solo los cuerpos celestes, cuya materia está totalmente actualizada por sus formas (excepto con respecto al lugar), sino todas las sustancias separadas, que son formas puras, tienen de su *esse* respectivo el poder de existir siempre. Tienen una potencia activa de ser: «Et sic non solum in corporibus caelestibus, sed etiam in substantiis separatis, est *virtus essendi* semper»[13].

Una vez comprendido esto, y hay que señalar de paso que la prueba tomista de la inmortalidad del alma humana depende de ello, podemos dar un paso más. Se trata entonces de comprender que, puesto que el ser difiere del movimiento como lo físico de lo metafísico, sus relaciones con los objetos no son las mismas. El ser del cielo es finito; sin embargo, como su movimiento es eterno, requiere una virtud motriz infinita para moverlo. Por el contrario, aunque este ser es en efecto eterno, su *esse* no es infinito. El ser de la virtud motriz infinita del cielo es finito. Santo Tomás da una razón muy notable para ello. Es que, tomado en sí mismo, el ser de cualquier cosa escapa a la cantidad; por tanto, no tiene partes, es todo a la vez: «Ipsum autem esse alicuius rei secundum se consideratum (i.e. abstracción hecha de lo que es el *esse*) non est quantum: non enim habet partes, sed totum est simul». La *virtus essendi* de un cuerpo

[13] *In lib. de Caelo et mundo*, lib. I, lect. 6; ed. P. M. Spiazzi, O.P., § 62.

finito puede ser, por tanto, un *esse* finito, sin que el cuerpo celeste esté destinado por ello a durar solo un tiempo finito: «Si igitur dicendum est quod *virtus essendi* corporis caelestis est finita; vel tamen sequitur quod sit ad essendum tempore finito; quia finitum et infinitum temporis accidit ipsi esse rei, quod non est subiectum varietati temporis»[14]. Siempre volvemos a la diferencia que sitúa al *esse* en un género distinto de todo lo demás.

A la luz de estas observaciones, ¿qué debemos pensar de la *virtus essendi* tomista?

En primer lugar, que la expresión no es invención personal de santo Tomás. Es una de esas fórmulas que, por diversas razones, no deben perderse. Pero entre estas razones hay al menos una que tiene que ver con lo más personal del pensamiento metafísico y teológico de santo Tomás. Es muy acertado decir que esta noción nos conduce inmediatamente mucho más allá de Aristóteles. Nos conduce al menos hasta Dionisio, de quien toma prestada la fórmula. Pero eso no es todo, pues en el propio Dionisio (en la medida en que nos atrevemos a precisar un pensamiento difícil de captar) el ser, el *esse*, no es todavía la suprema perfección formal. Ante él está el bien, que fluye hacia los entes en forma de *esse*. El *ens* es el ser (*esse*) captado en sus participaciones. Para santo Tomás, no hay nada por encima del *esse*. El acto propio en virtud del cual el ente es, nos es dado como realización y perfección de la esencia de este ente. La presencia íntima en el ente del *Ipsum purum esse*, que lo habita como la causa penetra su efecto, este *esse* es una virtud, puesto que es supremamente acto. Esta virtud activa, y no pasiva, se encuentra en diversos grados de perfección que son los de la pureza formal misma, pero al no estar relacionada con el movimiento y la magnitud, solo se le puede atribuir una intensidad no cuantitativa. Se trata, pues, como bien dice el R.P. Geiger, de una pureza cualitativa que conviene al acto de ser, que, como hemos visto, es inmóvil y está en reposo, incluso en sus participaciones finitas, y es ajeno al devenir.

Pontifical Institute of Mediaeval Studies

---

[14] *Op. cit.*, § 62.